



Honos alit artes

Studi per il settantesimo compleanno
di Mario Ascheri

IL CAMMINO DELLE IDEE
DAL MEDIOEVO ALL'ANTICO REGIME
Diritto e cultura nell'esperienza europea

a cura di

Paola Maffei e Gian Maria Varanini



Reti Medievali E-Book

19/III

Honos alit artes

**Studi per il settantesimo compleanno
di Mario Ascheri**

**IL CAMMINO DELLE IDEE
DAL MEDIOEVO ALL'ANTICO REGIME
Diritto e cultura nell'esperienza europea**

**a cura di
Paola Maffei e Gian Maria Varanini**

**Firenze University Press
2014**

I linguaggi medievali dell'economia come strumenti della crescita politica europea

di Giacomo Todeschini

Spirito e capitalismo, le parole che abitualmente la cultura europea – anche quella divulgata e divulgativa – utilizza per parlare dei rapporti fra economia e religione cristiana, e impiega di solito per spiegare lo sviluppo dell'economia europea e della sua egemonia planetaria nei quattro secoli successivi alla creazione dell'impero ottomano, contengono in effetti un problema storiografico cruciale. “Spirito” ha a che vedere, piuttosto chiaramente, con il *Geist des Kapitalismus* di cui scriveva Max Weber stabilendo una formula criticata ma imprescindibile, spesso malamente precisata dal termine “protocapitalismo” dato il carattere metastorico che il “Kapitalismus” weberiano assume in molte narrazioni storiografiche sulle sue origini¹. Un aggettivo, “europeo-occidentale”, che dovrebbe alludere alla specificità geografica della questione, non è sempre reso esplicito da chi scrive o parla del decollo economico europeo. Queste approssimazioni in tutta la loro accertata inesattezza sono tuttavia ancora oggi necessarie per avvicinarsi alla questione degli inizi e delle ragioni di quanto si può anche denominare modernità economica europea. Ciò avviene non solo a causa della fortuna della tesi esposta brevemente da Weber nel 1904, ma anche perché in quella formulazione esiste (al di là di quanto vi possa essere di storiograficamente datato) il nucleo di una intuizione estremamente produttiva, in seguito precisata da Weber e infine da lui sintetizzata nelle lezioni di Monaco del 1919 in una prospettiva che dava spazio alle premesse medievali della razionalità economica europea. Cultura economica, comportamenti economici e ideologia religiosa venivano, in effetti, accostati da Weber nella prospettiva di una spie-

¹ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsphilosophie*, I, Tübingen 1920; M. Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen 1934; M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1919-20, 1923), Berlin 1981; F. Raphael, *Judaïsme et capitalisme. Essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris 1982; W. Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt/M. 1988; *Weber's Protestant Ethic: Origin, Evidence, Contexts*, New York 1995. Cfr. K. Samuelson, *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*, Toronto 1993; R.H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park PA 2001; G. Todeschini, *La comptabilité à partie double et la “rationalité” économique occidentale: Max Weber et Jack Goody*, in *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, sous la direction de N. Coquery, F. Menant, F. Weber, Paris 2006, pp. 67-76.

gazione dei loro nessi che oggi potremmo definire, oltre che sociologica, “politica” e linguistica. Questi tre oggetti storici non erano più intesi come sistemi di significato eterogenei ma come modelli logicamente compatibili: nel cuore del *Geist* economico weberiano era già possibile scoprire un vocabolario capace di collegare cultura dottrinarie, comportamenti quotidiani e pratiche religiose, e di fornire dunque la chiave di un sistema di atteggiamenti sociali denominabili spirituali, etici o economicamente funzionali a seconda del punto di vista dell’osservatore. In questa ottica i lessici della religione potevano essere pensati come la macchina capace di allestire forme di razionalità produttiva tipicamente europee, poi rinominabili come forme caratteristiche dell’economia occidentale.

Un importante contributo allo sviluppo di una discussione storiografica sul rapporto esistito fra culture ed economie europee in età premoderna è stato dato, d’altra parte, nel secondo dopoguerra e in una logica differente, dall’attenzione prestata da antropologi e storici alle modalità di scambio fiduciario e, almeno in apparenza, gratuito: ossia alle logiche contrattuali nell’ambito delle quali l’obbligazione fra le parti interessate non era necessariamente espressa in termini monetari o aritmeticamente esatti. Dalle ricerche di Karol Polanyi a quelle degli aderenti al “Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales” (MAUSS), Alain Caillé in testa, e sino ai lavori di Bartolomé Clavero, Craig Muldrew e Marcel Hénaff, è cresciuta negli ultimi cinquant’anni una linea interpretativa puntata a rintracciare il senso di giochi dello scambio non orientati da quanto gli economisti liberali e neo-liberisti hanno chiamato “utilità economica” o massimizzazione del profitto².

Vi era tuttavia e vi è in questo approccio di tipo antropologico-culturale un limite già insito (per quanto possa sembrare paradossale) anche nell’impostazione del tutto differente data da Max Weber alla questione del rapporto fra religione e capitalismo. Questo equivoco, comune tanto a Weber quanto ai teorici di un’economia del dono, è riassunto nella certezza, abbastanza aprioristica e poco documentata, dell’esistenza di una contraddizione perenne e strutturale fra scambio gratuito e scambio profittevole. *Donum* e *commercium*, in questa prospettiva, sono rappresentati come aspetti tipici di fasi diverse e non comunicanti della civiltà economica premoderna e moderna³. Una economia del dono (e del contro dono) sarebbe stata da questo punto di vista incompatibile con un’economia del profitto, mentre d’altra parte, secondo Weber, soltanto nel momento in cui il discorso religioso si trasformò in una mistica del successo personale, e dun-

² K. Polanyi, *La sussistenza dell’uomo. Il ruolo dell’economia nelle società antiche*, Torino 1977; K. Polanyi, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Torino 1980; J.T. Godbout en collaboration avec A. Caillé, *L’esprit du don*, Paris 1992; *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris 1993 (= «La revue du M.A.U.S.S. semestrielle», 1); G. Nicolas, *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris 1996; A. Caillé, *Anthropologie du don: le tiers paradigme*, Paris 2000; M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie*, Paris 2002; B. Clavero, *Antidora. Antropologia católica de la economía moderna*, Milano 1991; C. Muldrew, *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*, London 1998.

³ Cfr. invece S. Piron, *Le devoir de gratitude: émergence et vogue de la notion d’antidora au XII^e siècle*, in *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto*, a cura di D. Quagliani, G. Todeschini, G.M. Varanini, Roma 2005, pp. 73-101.

que si passò da una religiosità collettiva e pubblica ad una religiosità privata centrata sulla riuscita terrena dell'individuo, la dinamica del pensiero religioso riuscì a coniugarsi con quella della prassi economica utilitarista segnando dunque il passaggio da un'economia il cui obiettivo era la felicità celeste a un'economia mirata all'arricchimento terreno.

Non sarà inutile ricordare che, mentre si andavano svolgendo, da Weber agli anni Settanta del Novecento e oltre, queste esplorazioni del nesso fra *Geist* e *Kapitalismus*, il popolo degli storici dell'economia e quello degli economisti rimanevano solidamente indifferenti a quanto sembrava pura elucubrazione sociologica o filosofica: l'assunto imperante era e restava quello di una sostanziale incomunicabilità tra sfera della riflessione economica – morale o religiosa che fosse – e sfera dell'agire pratico. Il postulato di un'eternità trans-storica della “economic utility” e la sicurezza con la quale gli economisti tra Otto e Novecento avevano immaginato che in ogni tempo e luogo relazione economica fosse uguale a massimizzazione del profitto, autorizzava a ridurre i dibattiti medievali, o anche moderni, sull'usura o sul giusto prezzo o sul ruolo etico e sociale di chi contrattava, a noiose disquisizioni scolastiche, a una specie di brancolante e rozzo tentativo di pensare il mercato senza averne gli strumenti intellettuali, e cioè alla preistoria di quanto secoli dopo sarebbe stato il pensiero economico scientifico⁴. L'audacia interpretativa di Raymond De Roover lo spingeva ad ammettere che l'atteggiamento antieconomico della Chiesa cattolica aveva paradossalmente stimolato l'ingegnosità dei *mercatores*, inducendoli ad escogitare stratagemmi contrattuali (“sotterfugi” avrebbe detto Schumpeter nella sua *Storia dell'analisi economica*) adatti ad eludere i divieti morali⁵. Joseph Schumpeter, determinando nel 1954 un criterio interpretativo ancora visibile nell'opera di Odd Langholm quarant'anni dopo, si arrischiava a dire che, ancorché negativa rispetto al mercato e al profitto, la posizione degli Scolastici sull'interesse e l'usura cominciando ad indagare la nozione di rischio commerciale «aveva lanciato la teoria dell'interesse»⁶. Ma non si andava più in là. L'interpretazione degli storici cattolici dell'economia, a cominciare da quella di Amintore Fanfani, capovolgeva il rapporto senza mutarne la sostanza: in questa prospettiva che, tutto sommato, raggiunge recenti prese di posizione di Novak o di Zamagni, la morale economica degli ecclesiastici, imponendo una razionalità ordinatrice, avrebbe favorito lo sviluppo di una civiltà economica dotata di presupposti etici, di quello che poi sarebbe stato denominato “capitalismo dal volto

⁴ Questo paradigma è ben visibile anche nelle più aggiornate ricostruzioni del “pensiero economico medievale”: O. Langholm, *Economics in Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden 1992; O. Langholm, *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*, Cambridge 1998.

⁵ R. De Roover, *La pensée économique des Scolastiques*, Montréal-Paris 1971; R. De Roover, *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies*, edited by J. Kirshner, Chicago-London 1974.

⁶ J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York 1954. W. Decock, *Lessius and the Breakdown of the Scholastic Paradigm*, in «Journal of the History of Economic Thought», 31 (2009), 1, pp. 57-78.

umano”⁷. In questo caso, come nel precedente, la relazione fra economia e religione o fra comportamenti economici e rappresentazioni economiche rimaneva programmaticamente fissata sulle basi di una dialettica che opponeva le ragioni storiche del profitto economico a quelle del successo spirituale. Buono o cattivo che fosse il rapporto fra religione e capitalismo, era comunque chiaro che queste due realtà non avevano in comune alcunché: monete e acqua santa non dovevano né potevano mescolarsi. Il problema rimaneva, per Schumpeter come per Fanfani, quello dell’incontro riuscito o non riuscito fra ragioni della fede e ragioni dell’utilità economica, fra etica ed economia. Quella che si dichiarava, in forme diverse, era la difficoltà delle società premoderne di parlare linguaggi economici, e di codificare dunque in termini riconoscibili da parte dell’odierna scienza economica, le molteplici relazioni di scambio contenute e prodotte dalle culture di queste società. La convinzione tutta accademica di tale incompatibilità fra religione ed economia, fra Chiesa e razionalità economica, fra morale ed economia, ossia fra linguaggi culturali e linguaggi economici, fa sì che ancora nella recente *History of Economic Thought* curata da Steven Medema e Warren Samuels, e pubblicata da Routledge nel 2003⁸, da Aristotele nel quarto secolo avanti Cristo sino a Tommaso d’Aquino nel tredicesimo secolo dopo Cristo si stenda un desolato e interminabile spazio di inconsapevolezza economica: ben diciassette secoli di inverosimile incomprensione dell’economia e delle molteplici forme di mercato avvicendatesi nella storia d’Europa. Stando a queste prospettive il decollo economico europeo con tutte le sue implicazioni egemoniche e politiche nulla poteva avere a che fare, paradossalmente, con la cultura economica europea né con i linguaggi che l’avevano resa parlabile.

La notevole eccezione metodologica costituita dall’approccio complesso alla questione del rapporto fra religioni ed economia, costituito dalle ricerche coordinate da Charles Malamoud sul significato reale e simbolico del debito in differenti culture, non è riuscita a incrinare il quadro storiografico di cui si è detto sin qui, né tanto meno la vulgata derivatane. Anche le prospettive antropologico-economiche alquanto stimolanti, impostate dalle indagini di Mary Douglas, Baron Isherwood e Arjun Appadurai, non hanno scalfito la sostanza della raffigurazione storico-economica o antropologico-culturale che aveva fissato il canone di un’estraneità fra spirito, dono, salvezza da un lato, e denaro, commercio, profitto dall’altro⁹. Non per caso libri come quello di Nathalie Zemon Davis, sul significato del donare nella Francia d’età moderna, non hanno avuto l’eco che meritavano. E solo di recente un volume di Laurence Fontaine ha osato ripro-

⁷ A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo* (1934), Venezia 2005; M. Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York 1993; S. Zamagni, L. Bruni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna 2004.

⁸ S.G. Medema, W.J. Samuels, *The History of Economic Thought: A Reader*, New York 2003.

⁹ *Debts and Debtors*, edited by C. Malamoud, New Delhi 1983; *Lien de vie, nœud mortel: les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, sous la direction de C. Malamoud, Paris 1988; M. Douglas, B. Isherwood, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumi*, Bologna 1984; *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, edited by A. Appadurai, Cambridge, Mass., 1986.

porre, per l'epoca moderna, il problema della relazione fra linguaggi della morale e pratiche dell'economia senza risolverlo affrettatamente nei termini obbligati di una dipendenza o di una incomunicabilità ontologica¹⁰.

La crescita, a partire da Douglass North o Gary Becker e fino ad Avner Greif¹¹, di nuovi modi di considerare i fenomeni economici sulla base di una analisi delle scelte economiche individuali o di gruppo, così da tenere conto di molteplici variabili istituzionali, culturali e psicologiche, ha infine potuto indurre un avvicinamento fra economisti, storici dell'economia e storici della razionalità economica. Bisognerà però domandarsi fino a che punto questi nuovi criteri di analisi economica della storia europea riescano a dar conto della complessità linguistico-culturale e dello spessore temporale di quanto oggi denominiamo "istituzioni" o "scelte" economiche.

Sembra tutto sommato verosimile che sia nella prospettiva di un'antropologia del dono, sia in quella storico-economica o neo-istituzionalista o behaviorista, la difficoltà a procedere e a sviluppare quanto di vitale potesse esservi nell'ipotesi weberiana, sia derivata appunto dalla convinzione, in definitiva ideologica, e cara tanto agli storici economici liberisti o cattolici, quanto agli antropologi di impostazione primitivista, ma anche a molti economisti, che fra scambio non monetario e dunque affettivo o religioso (o comunque malamente raffigurabile in termini aritmetici e statistici) e scambio mirato alla realizzazione di un utile monetario non potesse né possa esservi alcun elemento comune. A sua volta questa certezza ha condotto inesorabilmente al paradigma di una religione istituzionale capace o incapace di condizionare il gioco economico ma certamente estranea ed esterna ad esso; oppure ha rinviato al modello di un mercato tanto forte da poter piegare alle sue ragioni oggettive qualunque presupposto etico secondo una logica del compromesso. In ogni caso questi modi di impostare la questione riguardante il funzionamento ovvero il significato sociale e culturale del mercato sembrano dipendere da una disattenzione, ancora in qualche modo ottocentesca, per la forma concreta dei discorsi che hanno trasmesso, stratificandosi su un arco temporale molto lungo, la memoria sia delle pratiche economiche sia delle loro raffigurazioni mentali nei diversi contesti geografici ed etnico-religiosi europei¹².

Ripartendo da una serie di ricerche recenti, e dalle conclusioni di una bibliografia sparsa e discontinua¹³, si potrà dunque cominciare ad ammettere che la

¹⁰ N. Zemon Davis, *The Gift in Sixteenth Century France*, Oxford 2000; L. Fontaine, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris 2008.

¹¹ G.S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago 1976; D.C. North, *Structure and Change in Economic History*, New York 1981; D.C. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge 1990; A. Greif, *Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies*, in «The Journal of Political Economy», 102/5 (1994), pp. 912-50; A. Greif, *Institutions and the Path to the Modern Economy. Lessons from Medieval Trade*, Cambridge 2006.

¹² Si veda invece l'attenzione a questa complessità di F. Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale 2009.

¹³ La si riassume in G. Todeschini, *I mercanti e il tempio*, Bologna 2002; G. Todeschini,

razionalità economica europea crebbe, all'inizio dell'acculturazione cristiana di quello che era stato l'impero romano in Occidente, dall'interno di linguaggi teologici e normativi, in parte generatisi dall'impatto di un precoce diritto canonico con la legislazione dei regni che avevano sostituito localmente le amministrazioni romane, e in parte risultanti dalla traduzione romano-cristiana di precedenti codici economici ebraici.

Già in quest'epoca, che si potrà datare tra il V e il IX secolo e localizzare soprattutto nell'ambito della prima *koinè* cristiana occidentale a dominante episcopale, i cui punti cardinali erano Cartagine, Roma, Milano, Aquileia e Reims, la sostanza testuale del discorso economico sta soprattutto nella sua capacità di rinominare in chiave simbolica e metaforica i comportamenti economici e cioè di dare un senso culturale specifico a pratiche commerciali e creditizie quanto mai differenti, riconducendole ad un significato fondamentalmente binario riassunto dai lessici della fruttificazione o viceversa della sterilità. Agli albori di quella che si potrebbe anche chiamare una razionalità economico-politica occidentale cristiana risaltano poi, da un lato, il protagonismo verbale di una *élite* sacerdotale ma al tempo stesso funzionariale e amministrativa, e, dall'altro, e di conseguenza, la grande forza performativa dei discorsi che essa veniva producendo. Specialmente intorno alla definizione di quanto veniva denominato *utilitas ecclesiarum* o *utilitas christianorum* si forma gradualmente, in questa prima fase, un vocabolario in grado di raccordare la salvezza spirituale dei fedeli e la prosperità terrena di istituzioni, la cui sacralità viene descritta come l'origine di una ricchezza pensata in termini di inalienabilità e pertanto di doverosa e costante crescita. Sin da questo principio della razionalità economica cristiana occidentale, prima dunque che essa si specifichi come laica o ecclesiastica, come cattolica o riformata, i linguaggi della fede e dell'appartenenza al gruppo iniziatico dei cristiani vengono piegati a significare forme di arricchimento la cui virtualità, la cui natura non esattamente calcolabile, è direttamente ricondotta ad una speranza di felicità eterna di incerta misurabilità¹⁴.

Per meglio intendere questo avvio del ragionare economico occidentale, occorre avere chiaro che le prime forme di mercato e le prime geografie dello scambio rilevabili, dal IX al XII secolo, si formano nel quadro di un sistema di poteri signorili a tal punto orientato da modelli dominativi sacri, da produrre i propri linguaggi del profitto e dell'utilità a partire dai lessici ecclesiali dell'arricchimento in tutta la loro ambiguità di lessici atti a denotare nello stesso tempo sia la salvezza degli uomini che la crescita economica delle chiese intesa specificamente come conquista e mantenimento dei territori di recente cristianizzazio-

Cristianesimo e modernità economica, in *Le religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoramo, I (Cristianesimo), cura di D. Menozzi, Torino 2008, pp. 87-108; G. Todeschini, *Theological Roots of the Medieval/Modern Merchants' Self-Representation*, in *The Self-Perception of Early Modern "Capitalists"*, edited by M.C. Jacob, C. Secretan, New York 2008, pp. 17-46.

¹⁴ Fonti e bibliografia in V. Toneatto, P. Černic, S. Paulitti, *Economia monastica: dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spoleto 2004; V. Toneatto, *Marchands et banquiers du seigneur. Lexiques chrétiens de la richesse et de l'administration monastiques de la fin du IV^e au début du IX^e siècle*, Thèse de Doctorat, Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense 2009.

ne. È nell'ambito di questa situazione storica e culturale, che il paradigma dello scambio proficuo acquista subito un'importanza caratteristica. Ciò avviene – da un lato – perché l'immagine, la logica e il vocabolario del *commercium* servono precocemente a metaforizzare e a divulgare l'evento centrale del processo di identificazione cristiano, l'Incarnazione divina, intesa come scambio misterico fra *spiritus* ("pneuma") e *corpus* ("soma")¹⁵. Questo processo è, d'altra parte, fondato in un sistema di transazioni fra poteri consacrati e poteri militari che, almeno dal secolo VIII, acquista tutto lo spessore di un gioco di scambio in grado di trasmettere ai primi uomini e terra, e ai secondi carisma e linguaggio. Si viene stabilendo, in questo modo, tutta una sintassi di equivalenze simboliche e monetarie metodologicamente fondamentale per i futuri sviluppi delle concettualizzazioni economiche europee. Da questa prima lunga fase di definizione dell'utilità economica come utilità spirituale ovvero come utilità politica secondo i criteri stabiliti da ristrette *élites* dominanti, sino all'epoca della cosiddetta lotta contro la simonia, e cioè dei conflitti sulla vendibilità delle cariche ecclesiastiche e dei beni delle chiese senza il beneplacito del pontefice romano, aumenterà vertiginosamente l'attenzione di chi autorevolmente controllava la cultura scritta per il problema dell'equivalenza fra valori qualitativamente differenti. Oggetti come la terra, le prestazioni d'opera, le merci, le monete, i favori, le appartenenze e i benefici dovevano essere scambiati di continuo, proprio perché il mercato si radicava nel difficile equilibrio politico organizzato da poteri disuguali e instabili: ma questo commercio poteva avvenire ed essere accettato come credibile e verosimile, poteva avere senso, soltanto a partire dalla codificazione di un sistema di equivalenze fra quantità in sostanza non commensurabili e non comparabili¹⁶. Il fondamentale significato politico inerente al controllo di questi sistemi di equivalenze produrrà, fra XII e XIII secolo in ambiente latino occidentale, molte riflessioni e molte normative riguardanti il profitto legittimo o illegittimo. La connessione simbolica fra legalità delle coniazioni monetarie e identità liturgica dei poteri che, fra XII e XIII secolo, creavano e facevano circolare le monete è stata, del resto, sottolineata da Ernst Kantorowicz già nel 1946¹⁷.

¹⁵ Rimane fondamentale M. Herz, *Sacrum Commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache*, München 1958; cfr. G. Todeschini, *Quantum valet? Alle origini di un'economia della povertà*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo», 98 (1992), pp. 173-234; R. Mueller, 'Eva a dyabolo peccatum mutuavit': peccato originale, prestito usurario e redemptio come metafore teologico-economiche nel Medio Evo, in *Credito e usura cit.*, pp. 229-245.

¹⁶ J.-P. Devroey, "Ad utilitatem monasterii". *Mobiles et préoccupations de gestion dans l'économie monastique du monde franc*, in «Revue bénédictine», 103/1-2 (1993), pp. 224-240; C. Brittain Bouchard, *Holy Entrepreneurs. Cistercian, Knights, and Economic Exchange in Twelfth Century Burgundy*, Ithaca-London 1991; H. Siems, *Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen*, Stuttgart 1992; G. Depeyrot, *Richesse et société chez les Mérovingiens et les Carolingiens*, Paris 1994; G. Todeschini, *I vocabolari dell'analisi economica fra alto e basso medioevo: dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari (X-XIII secolo)*, in «Rivista storica italiana», 110 (1998), pp. 781-833; G. Todeschini, *Linguaggi teologici e linguaggi amministrativi: le logiche sacre del discorso economico fra VIII e X secolo*, in «Quaderni storici», 34 (1999), 102 (= *Linguaggi politici*, a cura di E. Artifoni e M.L. Pesante), pp. 597-616.

¹⁷ E. Kantorowicz, *Laudes regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler*

In ogni caso, la legittimità o la illegittimità di una transazione venivano fatte derivare da un criterio di valutazione dei valori e dei prezzi che rinviava all'autorità di chi, per definizione essendo competente in materia di sacralità, ossia avendo l'autorità di definire l'autenticità dei valori e delle monete, doveva di conseguenza poter regolare un mercato che comprendeva fra i suoi elementi anche le cose sacre. L'analisi di questo sistema di equivalenze fra oggetti qualitativamente disparati partiva quindi dalla constatazione che la natura sacra di alcuni di essi costituiva un termine di riferimento paradigmatico per tutto l'ambito del mercato. Era sulla base di questo presupposto che la nozione stessa di valore di scambio finì per essere modellata, enigmaticamente, in termini di quantità molto difficili da definire, e certamente non riassumibili in una somma aritmetica di spese, costi e lavoro. Tipiche in questo senso erano le prescrizioni ecclesiolgiche eppure economiche riguardanti l'ambigua equivalenza tra benefici economici e dominativi concessi da un'autorità e favori ovvero variabili manifestazioni di riconoscenza con cui i beneficiati ripagavano quelle autorità. In questo come in altri casi analoghi si chiariva, sin dal XII secolo, che il prezzo o il pagamento più razionali erano quelli riconoscibili all'interno di una sfera di circolazione fiduciaria, legittimata dal segno di un'autorità visibilmente autentica. Il modello concettuale, già agostiniano, definito dall'elargizione di una *gratia* a cui doveva corrispondere una gratitudine, agiva sulle dialettiche dello scambio assumendo, da un lato, la forma della relazione simmetrica fra dono e contro-dono, e, dall'altro, quella dell'accordo commerciale basato su di un calcolo delle equivalenze fra valori in termini di probabilità¹⁸.

Le molteplici relazioni contrattuali illegittime definite con la parola *usura*, di per sé – come ha mostrato Harald Siems¹⁹ – semanticamente indefinita, risulta-

Worship. Berkeley/Los Angeles 1946, ch. 1 (*A Legend on Coins and its Origins*), Appendix 2 (*Notes on the Diffusion of the Christus vincit Legend on Coins*); E. Kantorowicz, *Christus-Fiscus*, in *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg 1948, pp. 223-235; A. Boureau, *Kantorowicz et Christus-Fiscus: la métaphore comme sujet de l'histoire*, in D. Milo, A. Boureau, *Alter-Histoire. Essais d'histoire expérimentale*, Paris 1991, pp. 127-138.

¹⁸ G. Todeschini, *I mercanti e il tempio* cit., pp. 204 sgg.; un riassunto ormai didascalico e divulgabile di questa logica in Thomas of Chobham, *Summa confessorum*, 7, 6, XII 13, edited by F. Broomfield, Louvain-Paris 1968, pp. 529-530: «Quid significet dare gratis beneficium. Exponitur autem gratis dare dupliciter. Dicitur enim quondam dare gratis, id est nullam causam venalem ponere, id est dare gratis, id est nihil recipere in dando nisi solum deum vel solam gratiam. Et ideo non dat gratis qui sic dat consanguineo suo, licet dominus dicat: gratis accepistis, gratis date. Item notandum quod cum dicitur: iste episcopus dat alicui clerico beneficium pro servitio suo vel pro servitio parentum, dupliciter intelligi potest. Dicit enim canon quod clerici bene meriti de ecclesia debent beneficiari pro meritis suis in eadem ecclesia. Potest tamen intelligi ita quod episcopus nihil aliud considerat nisi utilitatem quam consecutus est ex clerici servitio, et ita dare simonia est. Vel potest intelligi ita quod episcopus consideret prudentiam clerici sui et diligentiam et strenuitatem et scientiam in obsequio suo, et si propter hoc dat ei beneficium, non est simonia, quia sicut dixit vir prudens: curie prelatorum sunt probatoria clericorum. Ibi enim debent probari clerici quis sit dignus beneficio ecclesiastico et quis non. Vel potest dici quod sicut ordinata caritas monet hominem quod prius det patri quam filio, et domestico quam extraneo, et bene merenti quam non merenti, et deus illam caritatem ordinavit, eodem ordine potest aliquis dare spirituale beneficium. Si enim magis diligendus est ille qui servivit quam ille qui non servivit, dummodo uterque bonus est, potius dandum est beneficium priori quam secundo».

¹⁹ H. Siems, *Handel und Wucher* cit.

vano in questa luce l'effetto dell'arbitraria volontà di fissare il valore di denaro o beni di consumo da parte di individui irriconoscibili dal punto di vista della comunità ecclesiale, collocati dunque al di fuori del mistero valutativo di cui erano garanti e padroni i poteri carismatici. L'ossessione antiusura che caratterizza, soprattutto a partire dal XII e XIII secolo, la normativa canonica prima e il diritto comune poi, si rivela, pertanto, a una lettura attenta dei testi, non certo una presa di posizione anticreditizia coerentemente teorica, ma al contrario l'effetto del lento generarsi di un linguaggio del profitto connesso all'identità sociale e alla riconoscibilità civica dei contraenti²⁰.

La dialettica costante che lega mercato e potere, ed è tipica della prima crescita economica europea, quella dei secoli XI-XIII, produrrà di conseguenza, gradualmente, un articolato vocabolario dell'investimento a buon diritto profittevole perché produttivo per la comunità cristiana: la ricchezza circolante potrà dunque essere rappresentata come utile e virtuosa nello stesso tempo. Parallelamente a questo generarsi di un discorso sulla produttività del denaro e dei beni dei fedeli, emblematicamente rappresentati dagli enti ecclesiastici, l'*élite* intellettuale formata da Scolastici e giuristi organizza, dal XIII secolo, una sempre più nitida condanna di quelle pratiche creditizie che essa cataloga come esterne alla sfera pubblica ossia ecclesiale, e che dunque risultano private e finalizzate all'arricchimento arbitrario di individui e famiglie non leggibili come funzionali a quanto veniva denominato *bonum commune*²¹. Questa a-sistematica elaborazione del modo cristiano di parlare di economia e di razionalizzare lo scambio non è allora, come a lungo si è creduto, il risultato di una astratta dottrina medievale del giusto prezzo o dell'equità contrattuale, ma piuttosto l'effetto, all'inizio dell'età moderna, della valorizzazione politica, economica e simbolica dei contratti e degli scambi praticati da soggetti la cui reputazione e identità civica ne confermava l'autorevolezza: fossero essi enti istituzionali come città, chiese e ospedali, oppure famiglie visibilmente affidabili come quelle che componevano le più note compagnie commerciali, oppure persone di indiscussa credibilità e pubblica rinomanza²².

Il denaro e la circolazione della ricchezza ossia i modi dello scambio e della produzione sono rappresentati e testimoniati, in questo quadro, in una prospettiva che non si può quindi affrettatamente definire "teorica", né d'altra parte si tratta di semplice pragmatismo. Si dovrà dire piuttosto che i linguaggi economi-

²⁰ G. Todeschini, *Eccezioni e usura nel Duecento. Osservazioni sulla cultura economica medievale*, in «Quaderni storici», 44 (2009), 131, pp. 351-368.

²¹ M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999; P. von Moos, *'Public' et 'privé' à la fin du Moyen Âge. Le 'bien commun' et la 'loi de la conscience'*, in «Studi medievali», s. 3^a, 41 (2000), pp. 505-548.

²² *The Politics of Ritual kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, edited by N. Terpstra, Cambridge 2000; *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia dal Medioevo ad oggi*, a cura di V. Zamagni, Bologna 2000; *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, a cura di A. Pastore, M. Garbellotti, Bologna 2001; *Politiche del credito. Investimento, consumo, solidarietà*, a cura di G. Boschiero, B. Molina, Asti 2004.

ci medievali e della prima età moderna rendono possibile una doppia e contraddittoria rappresentazione della ricchezza, ossia appunto del denaro e dei modi in cui esso cifra lo scambio e la circolazione o la produzione. È con questi linguaggi che avranno a che fare gli economisti dei secoli successivi, quelli che gli storici del pensiero economico classico hanno riconosciuto come gli inventori della disciplina, ed è di questi linguaggi che questi futuri scienziati dell'economia dovranno più o meno consapevolmente servirsi.

Nel discorso economico bassomedievale, in effetti, non era esistito un solo modo di raffigurare il denaro e la circolazione della ricchezza, ma piuttosto si era giunti a definire gli oggetti economici, fossero essi beni commerciabili o unità di misura che ne definiscono il valore di scambio, a partire dalla qualità sociale ossia dal significato politico che tali oggetti potevano assumere, perché attivati da gruppi o persone identificati come credibili e affidabili. Si potrebbe forse dire brevemente che l'approccio all'economia presente nelle fonti medievali e organizzato dai lessici medievali è un approccio fortemente selettivo. La produzione, lo scambio, i mezzi di pagamento, il prezzo del denaro e anche il valore di mercato delle cose sono espressi da linguaggi e da parole fortemente segnati culturalmente dalla loro appartenenza al discorso cristiano in quanto discorso egemonico ed universalista, ossia costantemente orientato ad organizzare la realtà del mondo in termini di ordine e gerarchia dei significati. Esistono nell'ambito di questo lessico e di questa sintassi concettuale un denaro sterile e un denaro fruttifero, così come il valore e il prezzo delle cose mutano in rapporto al peso specifico ossia alla qualità politica della comunità che li definisce.

Il prezzo corrente di un bene economico ossia il prezzo stabilito convenzionalmente dal mercato (da quanto i testi medievali chiamano, in realtà, *communitas contrahentium*) ben altrimenti da quanto è parso ad economisti e storici dell'economia interessati ad eternizzare la nozione impersonale di "prezzo di mercato", non è affatto in questa prospettiva il prezzo più o meno oggettivamente fissato da un soggetto collettivo astratto, il "mercato" appunto, ma – ed è ben diverso – il valore-prezzo convenuto all'interno e da parte di una comunità di contrattanti legata da reti fiduciarie familiari, politiche e religiose nello stesso tempo. Se è vero che sono la scarsità, la qualità e l'apprezzamento individuale a fare il prezzo di una cosa, è altrettanto vero che il giudizio riguardo all'equilibrio dei prezzi e dunque l'ultima parola in materia di prezzo e valore, ossia in materia di scarsità, abbondanza, gradevolezza di un oggetto, spetta a coloro che le élites politiche e religiose riconoscono come più esperti, più fidati, più conosciuti e più rispettabili, in una parola ai più *fideles* sulla scena del mercato. Questa comunità alla quale, soltanto, era riconosciuto il diritto di far funzionare il mercato e che era, dunque, il fulcro del mercato, non poteva tuttavia riassumere totalmente in sé né gestire esaustivamente la totalità dei giochi economici. Né tanto meno essa era in grado di avere un controllo certo dell'intera ipotetica estensione dello spazio produttivo e commerciale.

Ne derivò, nelle fonti scritte, una rappresentazione della geografia economica del mercato e della produzione "proto-capitalista" in termini di spazio culturale e concettuale fondamentalmente gerarchico: organizzato cioè secondo una

logica che alla centralità di alcune pratiche economiche e di alcuni giochi monetari veniva contrapponendo la semiperifericità o la totale marginalità di altre pratiche e di altri giochi.

Per intendere meglio la natura linguistica e concettuale di questo discorso e i tempi lunghi nei quali esso fu prodotto, bisogna infine aver chiaro che esso maturò per gradi, senza essere in sostanza il prodotto di un autore o il frutto esclusivo di una Scuola; anche se innegabilmente talune sequenze dottrinali, come quella francescana, riuscirono a produrre, in una fase di decisiva ridefinizione degli equilibri finanziari, forme molto coerenti di codificazione economica²³.

Dagli enunciati patristici alle collezioni tutto sommato anonime di canoni alto-medievali, sino alle polemiche sulla invendibilità delle *res ecclesiarum* in età gregoriana, e poi ai trattati e alle questioni *de contractibus* degli Scolastici, Tommaso e Olivi, Enrico di Gand e Scoto, Bernardino da Siena e Gabriel Biel, si può rintracciare un lento ma continuo stratificarsi e risemantizzarsi di interpretazioni e verbalizzazioni cristiane dei comportamenti economici tendenzialmente orientato a identificare in talune forme di arricchimento altrettanti percorsi verso la Salvezza: non si tratta di teorie o di un organico sistema teorico, né tanto meno della creazione di un *Geist* protocapitalista.

A meno che con questa espressione non si voglia intendere la plurisecolare elaborazione di una logica del linguaggio e del parlare economico: in questo caso si potrà forse dire che, alla fine del Quattrocento, la formazione di nuovi mercati e l'accelerazione ovvero la complicazione dei giochi economici, avveniva in un quadro di abitudini linguistiche e razionali da tempo assestato. Questo sfondo concettuale e sintattico era certamente funzionale allo sviluppo di pratiche del mercato europee che ne fondavano la crescita e l'espansione a partire da una nozione di sacralità della ricchezza probabile, a sua volta intimamente connessa all'immagine e alle pratiche relazionali di una fede in grado di sopravvivere solo a patto di universalizzarsi come socialità salvifica, e dunque a patto di conquistare territori e spazi di mercato sempre nuovi.

²³ Su questi aspetti: G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994; G. Todeschini, *I mercanti e il tempio* cit.; G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004; G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo medioevo*, Bologna 2003; P. Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padova 2006; *La fiducia secondo i linguaggi del potere*, a cura di P. Prodi, Bologna 2008; P. Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*, Bologna 2009.